D'HERMÈS À MERCURE CHEZ OVIDE

L. POZNANSKI

En tant que messager de Zeus [1], Hermès est souvent amené à tromper les hommes d'où le lien étroit entre ses fonctions de vol, de commerce, en un mot d'intermédiaire. Pourtant Auguste n'a pas hésité à se laisser représenter sous les traits de Mercure [2]. Est-ce le résultat d'un courant religieux et philosophique, d'un changement économique et social? Autant de questions dont nous pouvons peut-être trouver la réponse, dans les témoignages écrits de l'époque augustéenne, par exemple chez Ovide.

Au-delà des mythes qu'il décrit dans ses *Métamorphoses*, « manual of classical mythology » [3], Ovide se révèle dans les *Fastes*, « témoin du rite » [4]. Par ce passage du mythe au rite, par son aspect « léger et non dogmatique » [5], Ovide nous invite à réfléchir à l'identification Auguste-Mercure qui est naturellement moins évidente que celle du Princeps avec Apollon [6]. Dans notre étude, nous tenterons de montrer que partant d'un Hermès grec, Ovide le romanise par touches successives jusqu'à l'intégrer dans un rite purement national [7]. Dans les *Métamorphoses*, il se contentait de nous montrer l'Hermès de la mythologie grecque dont il ne pouvait comprendre la véritable singnification. Son Hermès est avant tout un dieu léger et amoureux, sans grande consistance. Par contre dans les *Fastes*, il nous révèle le Mercure romain, et le replace dans son contexte national.

Petit-fils d'Atlas « *nepos Atlantis* » [8], fils de Maia *Maia natus* [9] et de Zeus *Ioue natus* [10], né sur le mont Cyllène, en Arcadie, d'où son nom *Cyllenius* [11], Hermès est avant tout le messager des dieux et en particulier celui de son père, Zeus, dont il exécute la volonté. C'est envoyé par lui qu'il tue Argus aux Cents yeux, gardien de Io [12]. Déjà Homère qualifiait Hermès d'Αργειφόντης [13] mais le sens de ce mot est sujet à controverses [14].

---

[1] J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, New,-York, p. 211.
[2] P. P. Bober, *Mercurius Arvernus*, Marsyas, VII, 1945/47, p. 41/42.
[3] F. J. Miller, *Ovid, Metamorphoses*, Cambridge, 1971, p. X.
[4] R. Schilling, *Ovide, poète des Fastes*, Mélanges Carcopino, Paris, 1968, p. 863–875.
[5] H. Fränkel, *Ovid, a Poet between two Worlds*, Berkeley, 1945, p. 144.
[6] W. Deonna, *Le trésor des Fins d'Annecy*, R.A., 1920, p. 185.
[7] G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 426.
[8] Ov., *Fast.* V, 663.
[9] Id., *Met.*, II, 685–686.
[10] *Ibid.*, I, 673.
[11] *Ibid.*, I, 713
[12] *Ibid.*, I, 670, sqq.
[13] Hom., *Il.* XXIV, 182.
[14] J. Chittenden, *Diaktoros, Argeiphontes*, AJA, 1948, p. 24–33, et S. Davis, *Argeiphontes in Homer. The Dragon-Slayer*, GR, XXII, 1953, p. 33–38.

StCl XXIII, București, p. 65–72

Ovide, à propos d'Argus, se conforme à la tradition hellénique tout comme dans son interprétation de l'enlèvement d'Europe par Zeus, aidé par Hermès [15]. En outre, ici comme dans nombre de récits, il utilise les mots « blanc » et/ou « noir » et cette séquence peut nous permettre de cerner la personnalité de son Hermès, souterrain ou céleste, par exemple. Par deux fois, Ovide fait référence à la couleur blanche, la première, afin de qualifier la robe du taureau *quippe color niuis est, quam nec uestigia duri / calcauere pedis nec soluit aquaticus auster* [16]. Puis à nouveau, il souligne la blancheur des lèvres *ad candida ora* [17].

Hermès accompagne Zeus dans sa visite à Philémon et Baucis [18] et également à Hyriée [19]. Ces deux histoires se ressemblent en bien des points, « même atmosphère idyllique de vertueuse pauvreté ; même attitude des divinités » [20], pourtant dans la seconde Hermès joue un rôle actif et s'associe à la conception d'Orion [21]. Ici la couleur noire apparaît dans les deux récits, *nigro tigno* [22], et *nigro fumo* [23] et rappelle la cendre noire dont se barbouille Hermès dans le poème de Callimaque [24].

Dans son combat contre Méduse, Persée reçoit l'aide de Zeus, d'Athèna et d'Hermès [25] et les remercie en leur élevant un autel à chacun : *Dis tribus ille focos totidem de caespite ponit, / laeuum Mercurio, dextrum tibi, bellica uirgo, / ara Iouis media est* [26]. Ni Apollodore [27], ni Hygin [28] ne révèlent cette disposition. La relation Hermès/gauche peut marquer seulement la liaison entre ce dieu et les puissances souterraines, ou être le résultat d'une démarche religieuse particulière. À ce stade, nous ne pouvons que la relever sans pouvoir l'interpréter plus avant. Hermès peut aussi avoir un rôle indépendant et ne pas être seulement le second ou l'aide de quelqu'un d'autre. Ainsi lorsque dès sa naissance, il vole les bœufs d'Apollon [29]. À cet épisode célèbre [30], se rattache l'histoire de Battus [31], changé en pierre par Hermès [32]. Il est clair que ce récit d'Ἑρμῆς Βοῦκλεψ [33] recouvre une réalité économique : celle de la richesse en troupeaux, à l'époque archaïque [34].

---

15 Ov., *Met.* II, 839 sqq.
16 *Ibid.*, 852–853.
17 *Ibid.*, 861.
18 *Ibid.*, VIII, 626 sqq.
19 Ov., *Fast.* V, 496 sqq.
20 H. Le Bonniec, *Les Fastes*, t. II, Bologne, 1970, p. 152, note 112.
21 Le 11 mai, étant la date approximative du coucher d'Orion, cette histoire trouve sa place dans le livre V des *Fastes*.
22 Ov., *Met.* VII, 648.
23 Id., *Fast.* V, 505.
24 Callim., *Hymne à Artemis* III, 69.
25 Ov., *Met.*, IV, 710 sqq.
26 *Ibid.*, 753–754.
27 Apoll. II, 4, 3.
28 Hyg., *Fab.*, 64.
29 Ov., *Met.* II, 686 sqq.
30 *Hymne à Hermès* 75.
31 R. Holland, *Battos*, Rh. M., LXXV, 1926, p. 156–184.
32 Ant. Lib., XXIII.
33 N. Yalouris, Arch. Eph., XCII–III, 1953/4, p. 162–184.
34 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1972, p. 97–143.

Ovide, poète des Amours, ne manque pas de nous conter ceux d'Hermès. Tout d'abord avec Hersé, la fille de Cécrops [35] qui accouche de Céphale. En fait, et ce point nous paraît important, son récit reste centré sur Aglaure, la sœur de Hersé. Peut-être parce qu'il s'agit d'une « métamorphose », mais ce récit souligne la façon dont Ovide a employé ce procédé littéraire [36]. Aglaure qui occupe la chambre de gauche a vu la première le dieu, avant sa sœur : *Aglauros laeuum ... uenientem prima notauit / Mercurium* [37]. Son premier geste est de lui réclamer un poids d'or *proque ministerio magni sibi ponderis aurum / postulat* [38]. Nous sommes ici en présence d'un rite de prostitution sacrée [39] ou tout simplement d'une exploitation cynique de la situation, d'un marché de chair. Mais ce problème devient secondaire car Athèna rend Aglaure jalouse de sa sœur, en lui envoyant l'Envie. Ovide utilise alors un vocabulaire sombre : *nigro ... tabo* [40], *caligine abundet* [41], *uirus piceumque per ossa / dissipat* [42]. Afin de ne laisser planer aucune incertitude, il oppose blanc et noir *nec lapis albus erat: sua mens infecerat illam* [43].

Tzetzes nous a laissé le récit d'un sacrifice humain à Tanagra, en l'honneur de « l'Hermès blanc » [44] que l'on peut rapprocher de celui de Pausanias à propos du culte des Euménides à côté de Mégalopolis [45].

Le second récit doit compléter le premier et « on this analogy we may suppose that at Tanagra there was a black, i.e. chtonian and gloomy Hermes, by whom as a nether power piacular offerings, even human beings, might be demanded, and that when his wratch was averted he became the appeased or ,,white'' divinity » [46], la séquence blanc-et-noir étant équivalente à ouranien et chtonien [47].

Ce qui est intéressant, c'est le passage possible d'une couleur à une autre, la mobilité du Blanc au Noir ou l'inverse. L'Hermès que nous décrit Ovide dans ce récit de la métamorphose d'Aglaure est donc tout empreint de dualisme. Ce concept est également illustré par Hermaphrodite, né d'Hermès et d'Aphrodite, comme son nom l'indique *nomen quoque traxit ab illis* [48]. La nymphe Salmacis qui est tombé amoureuse de lui, obtient de ne plus le quitter et leurs deux corps seront unis pour l'éternité [49]. L'élément féminin est négatif *infamis ... undis Salmacis* [50] et le jeune garçon est ici la victime de la passion.

---

[35] Ov., *Met.* II, 724 sqq.
[36] H. Bardon, *Ovide et la Métamorphose*, Latomus, XX, 1961, p. 485–500.
[37] Ov., *Met.* II, 739–740.
[38] *Ibid.*, 750–751
[39] R. Graves, *Greek Myths*, Londres, 1936, p. 100.
[40] Ov., *Met.* II, 760.
[41] *Ibid.*, 764.
[42] *Ibid.*, 800.
[43] *Ibid.*, 832.
[44] Tzet., *Lycophr.*, 680.
[45] Pausan., VIII, 34, 3.
[46] L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford, 1909, p. 31.
[47] J. Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 58.
[48] Ov., *Met.*, IV, 291.
[49] *Ibid.*, 285 sqq. Cf. M. Delcourt, *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.
[50] *Ibid.*, 285–286.

Une aventure amoureuse plus souriante est celle qui voit la naissance des jumeaux Autolycus et Philammon [51], le premier fils d'Hermès et le second d'Apollon, leur mère étant Chioné. Autolycus a hérité de son père, Hermès, le pouvoir de transformer ce qui est blanc en noir et vice versa *candida de nigris et de candentibus atra / qui facere adsuerat, patriae non degener artis* [52] : Marié à Amphithée [53], il aura pour fille Anticlée, la mère d'Ulysse. Ce dernier rappelle qu'il descend d'Hermès [54] : *quoque per matrem Cyllenius addita nobis / altera nobilitas* [54] afin de recevoir les armes d'Achille. Le dieu donne à son descendant la *moly*, fleur blanche à racine noire *pacifer huic dederat florem Cyllenius album ; / moly uocant superi, nigra radice tenetur* [55]. En plus de la séquence blanc/noir, il nous faut noter ici aussi l'adjectif *pacifer* qui qualifie Hermès. De son rôle de conducteur d'âmes, un seul exemple apparaît chez Ovide, à propos de Perséphone : *Tartara iussus adit sumptis Caducifer alis, / speque redit citius uisaque certa refert* [56]. Hermès est désigné par un de ses attributs : le caducée.

Symbolique encore est sa transformation en ibis [57] : *Cyllenius ibidis alis* ; il est clair qu'il faut y voir l'influence du dieu égyptien Thoth [58]. Jusqu'à présent, au vu des textes étudiés, l'Hermès d'Ovide ne nous semble pas être le Logos « retrouvé » dans l'exégèse d'Homère [59] : « Héraut du monde divin, porteur des messages célestes, et surtout des messages de Zeus, Hermès a glissé insensiblement, dans l'exégèse, de la parole, du verbe, à la raison et à la sagesse ». Ses fonctions dérivent de son activité principale : la parole [60]. Ainsi dans les sacrifices, la langue lui était réservée [61].

Peut-être la séquence blanc/noir dénote-t-elle chez Ovide la croyance en une opposition entre « la parole intérieure et celle qui est exprimée » [62]. Mais l'image de son Hermès n'est pas « voisine de la conception du Verbe sémitique » [63] qui aurait pu nous conduire à penser aux premières expressions de l'Evangile selon Saint-Jean concernant le Logos [64].

Les éléments de la mythologie grecque sont donc assez conventionnels, malgré certains points particuliers comme l'opposition de couleurs blanc/noir. Dans les *Fastes*, calendrier du monde romain [65], Mercure nous fournira peut-être des détails plus significatifs qui nous permettront de saisir l'importance relative de ce dieu, introduit officiellement à Rome en 495 avant l'ère chrétienne, dans la renaissance religieuse instaurée par Auguste [66].

---

[51] *Ibid.*, X I, 301, sqq.
[52] *Ibid.*, XI, 314–315.
[53] Hom., *Od.* XIX, 394.
[54] Ov., *Met.*, XIII, 146–147.
[55] *Ibid.*, XIV, 291–292.
[56] Ov., *Fast.*, IV, 605–606.
[57] Id., *Met.*, V, 331.
[58] H. S. Versnel, *Mercurius amongst the Magni Dei*, Mnemosyne, XXVII, 1974, p. 144–149.
[59] F. Buffières, *La notion de « logos » dans l'exégèse d'Homère*, Bull. de Litt. Eccl., LIV, Toulouse 1953, p. 59.
[60] Platon, *Cratyle* 408 a.
[61] Aristoph., *La Paix*, 1062, Heraclit, *All.*, 72, 19.
[62] F. Buffières, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 292.
[63] V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, 1894, p. 276.
[64] Ev. Jean, 1,1 à 19.
[65] A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, Munich, 1972.
[66] Liv., II, 21, 7.

Ovide rattache son culte à celui de Faunus, introduit par Évandre dans le Latium : *sed Fauni prima-bicornis / has docuit gentes alipedisque dei* [67]. Ce rapprochement n'est pas fortuit : « Faunus remained, for one reason or another, probably in connection with the Julian-Romulus ideology, to be incorporated, or must we say, to be tricked, into the imperial cult »[68]. À la légende troyenne s'accorde également la remarque de Servius notant d'après Naevius que Mercure avait fabriqué le bateau d'Enée [69].

En outre, Mercure explique l'origine de la fête des Lemuria [70] par le jeu de mots Remuria/Lemuria. Cette étymologie n'est pas sérieuse [71], mais son existence même prouve le désir de rattacher cette fête au fondateur de Rome. En rapportant cette version, Ovide se montre encore influencé par la volonté d'Auguste de s'identifier à Romulus. Dans le culte des Lares [72], le rôle de Mercure s'accroît et celui d'Auguste également : « The worship of the Lares Augusti spread through Italy and the Empire. The popularity of the Lares in Rome is indicated by several reliefs ... » [73]. Mercure sera le père des Lares dont le culte remonterait à Servius Tullius[74]. Ovide confond ici les Lares Praestites avec les Lares Compitales qu'Auguste a liés au Culte du Genius Augusti en 7 avant l'ère chrétienne : *mille Lares Geniumque ducis qui tradidit illos / Vrbs habet* [75]. Il est clair que la présence de Mercure dans la mythologie de ce culte n'est pas un hasard, ni d'ailleurs le culte lui-même, « cults are not introduced without purpose » [76].

Dès le début, Marcure a été un sujet de conflit entre la plèbe et les patriciens [77]. Son culte était lié « au commerce et spécialement au ravitaillement » [78]. Ovide l'évoque dans les *Fastes*, lors des Ides de Mai, date de la fondation de son Temple, en face du Grand Cirque [79]. Le passage est significatif de la démarche du poète. Il débute par une invocation à Hermès, le dieu grec, et accumule les détails permettant de reconnaître ce dieu qu'il ne nomme pas ; il se contente d'employer des periphrases *nepos Atlantis, edidit ... Pleias una Ioui*. Il passe en revue les fonctions d'Hermès, et on se doit de noter que la première est celle d'*arbiter*. Puis il en vient au culte lui-même et le rattache aux *uendere merces* et *lucra*. Enfin, et c'est là l'essentiel de son propos, il décrit le rituel que le marchand, *mercator*, effectue à la source située près de la *Porta Capena* [80]. Cette source n'est pas identifiée de façon certaine : *Portae uicina Capenae* : « diese sonst nicht bekannte Quelle ist vielleicht in der Villa Mattei wiedergefunden

---

[67] Ov., *Fast* V, 99—100.

[68] A. W. J. Holleman, *Ovid and the Lupercalia*, Historia, XXII, 1973, p. 265.

[69] Serv., ad. *Aen.* I, 170, J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris, 1942, p. 481.

[70] Ov., *Fast.* V, 447 sqq.

[71] G. Thaniel, *Lemures and Larvae*, A. J. Ph., XCIV, 1973, p. 183, note 5.

[72] Ov., *Fast.* II, 608.

[73] A. D. Nock, *Religious Developments from the Close of the Republic to the Reign of Nero*, *C.A.H.*, X, Cambridge, 1956, p. 480.

[74] Pline, *H. N.* XXXVI, 70.

[75] Ov., *Fast.* V, 145—146.

[76] R.M. Ogilvie, *Some Cults of Early Rome, Hommages à M. Renard*, Bruxelles, 1969, p. 566.

[77] Tite-Live, II, 27, 5—6.

[78] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 426.

[79] Ov., *Fast.* V, 663—692.

[80] R. E. III, 1506 (Hülsen).

worden ... doch bleibt die Identifizierung angesichts der ungenauen Ortsangaben problematisch » [81]. La Porte Capène, qui a donné son nom à la première région d'Auguste[82], est celle par laquelle la Via Appia entre dans Rome. Son nom était peut-être lié à celui de la cité de Capène, rattachée à Rome après la prise de Veies [83]. Le 12 Octobre 19 avant l'ère chrétienne, Auguste entra à Rome par cette porte et un autel de Fortuna Redux fut dédié à cette occasion en cet endroit [84]. La source rappelle celle de Pharae avec ses trente pierres dressées [85], comparables aux cailloux du Petit Poucet [86]; mais c'est par la « prière » du marchand qu'Ovide en souligne l'importance dans ses *Fastes* : il nous donne un tableau vivant, on pourrait dire un reportage de ce culte. H. Le Bonniec [87] a donné un texte remanié de celui de J. G. Frazer [88] ou de R. Merkel [89]. Il a permis de comprendre le vers 691 en restituant *poscenti* 'sourire à quelqu'un' et ainsi s'établit la complicité entre Mercure et le marchand [90], « l'humour abolit le sacrilège et fait sourire le dieu » [91].

Festus notait : *Mercurius a mercibus est dictus. Hunc etenim negotiorum omnium aestimabant esse deum* [92] et Meillet-Ernout enchaînent : « dieu du commerce » [93]. Là, il nous semble que Walde est plus précis lorsqu'il ajoute : « Gott des Handels und Gewerbes » [94]. Cette définition recoupe celle d'A. Legrand [95] qui, après avoir rapporté le nom du dieu au mot *merx*, le rattache à l'annone : « il semble donc que le commerce du blé soit celui qui a donné de l'extension à la confrérie des marchands et a développé l'importance de ce dieu » [96].

Octave dont J. Six a retrouvé la statue en Mercure (attribuée auparavant a Germanicus) [97], et qui sert de modèle au Mercure assis du Trésor des Fins d'Annecy « a amené la paix, et par la paix, la prospérité. En cela encore il est Mercure, dieu de paix et de concorde, et dieu de l'abondance, de la fertilité terrestre ... » [98]. Auguste, après la période de guerres civiles, les destructions, la famine, veut être l'arbitre, en assurant la paix sociale : « the new regime promised to be stable, an era of peace and good faith seemed assured, and men unearthed their hoards and went about their business in security and with good hopes » [99]. La première condition de

---

[81] F. Bömer, *Die Fasten*, II, Munich, 1962, p. 332.
[82] L. Homo, *Nouvelle Histoire Romaine*, Paris, 1969, p. 272.
[83] Liv., V, 8.
[84] *Res. Gest. Diu. Aug.*, II, 11.
[85] Paus., VII, 22, 4.
[86] Ch. Ploix, *Etude de mythologie grecque: Hermès*, Mem. de la Soc. de Ling. de Paris, II, 1895, p. 145–166.
[87] H. Le Bonniec, *Notes critiques sur les Fastes d'Ovide*, Revue de Philologie, XXXIV, 1960, p. 214.
[88] J. G. Frazer, *Ovid's Fasti*, Londres, 1929.
[89] R. Merkel, *Fastorum Libri Sex*, Berlin, 1841, importante introduction.
[90] E. J. Kenney, C. R., 23, 1973, p. 177.
[91] J. M. Frécaut, *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble, 1972, p. 287.
[92] Fest. — P., 124 (111 Lindsay).
[93] Meillet—Ernout, *Dict. étym. de la langue lat.*, p. 712.
[94] Walde—Hofmann, *Etym. Wort. der lat. Sp.*, II, p. 74.
[95] A. Legrand, D. S. III, 1802—1823.
[96] *Ibid.*, 1816.
[97] J. Six, *Octavien— Mercure*, R.A., IV, 1916, p. 257 à 264.
[98] W. Deonna, *loc. cit.*, p. 191.
[99] T. Frank, *An Economic Survey of the Ancient Rome*, V, New York, 1959, p. 18.

l'apaisement étant de nourrir les habitants de Rome qui pouvaient mettre en danger les structures de l'État par leur forte concentration démographique. C'est ce qu'il fit : *non sum deprecatus in summa frumenti penuria curationem annonae quam ita administraui ut intra dies paucos metu et periclo praesenti ciuitatem uniuersam liberarem impensa et cura mea* [100]. Auguste chiffre ses largesses à la Plèbe[101] et montre ainsi son attachement à la tranquillité qu'il a acquise sur le plan intérieur.

Le Mercure d'Ovide « god of gain and riches, especially of sudden and unexpected riches, such as are acquired by commerce » [102] reflète « Augustus who appeared among men, like the Messiah and the Saviour of the mighty and holy Roman Empire » [103].

À propos de la célèbre ode d'Horace [104], J. Fabri avait écrit : « Ne faut-il voir que joliesse et imagination dans la personnification d'Auguste en Mercure ? Mercure est messager des dieux et de la paix, mais il est encore le dieu du commerce et des affaires... » [105].

Ovide, lui sans aucun doute en passant du mythe au culte, rend compte de l'évolution historique : « Am Anfang stand das Wort, um dieses bildete sich ein „Mythos", dieser schuf sich einen Kult : Der Kaufmann betet zu Merkur (Kult), weil er diesen für den Gott der merces hält (Mythos) : Ein Vorgang also der landläufigen Beobachtungen der Religionsgeschichte zuwiderläuft » [106]. Ainsi chez Ovide ce passage du mythe au rite recouvre celui d'Hermès à Mercure. Il est difficile d'évaluer ce qu'il doit sur le plan poétique et de l'inspiration à des poètes tels que Callimaque [107] ou Properce [108]. Pour ce qui est de l'astrologie, l'ouvrage d'Aratos traduit par Cicéron a pu l'influencer [109], surtout en ce qui concerne la place des planètes [110]. Son Hermès est grec sans nul doute mais son souci constant de le « blanchir » nous ramène au culte plébéien de Cérès : *Alba decent Cererem, uestes Cerialibus albas / sumite : nunc pulli uelleris usus abest* [111]. Dieu du jour et de la nuit, *de albis uero nigro et de nigris alba faciebat, quod ostenditur per eius pileum semialbum et seminigrum* [112], il n'est jamais chez Ovide, « le Verbe sémitique » [113] qui pourrait être assimilé au Logos.

Mercure est fidèle à l'image que le Romain a de ses dieux : « Always defined by his precise office and it was according to this function that he held the veneration of the workshipper » [114]. Son interprétation d'Her-

---

[100] *Res Gest. Diu. Aug.*, I, 5.

[101] *Ibid.*, III, 15.

[102] W. Smith, *Dict. of Greek and Roman Biogr. and Myth.*, II, New York, 1967 (rééd.), p. 413.

[103] M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926, p. 44.

[104] Hor., *Carm.* I, 2.

[105] J. Fabri, Ne sinas Medos equitare inultos *(Horace,* Odes, *1, 2, 51)*, Les Études Classiques, 30, 1962, p. 31.

[106] F. Bömer, *op. cit.*, I, p. 32.

[107] W. Kraus, *Ovidius Naso*, R. E. XVIII, 1953.

[108] A. Zingerle, *Ovidius und sein Verhältnis zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern*, Innsbruck, 1869—1871 (= Hildesheim, 1967).

[109] V. Buescu, *Cicéron, les Aratea*, Bucarest, 1941.

[110] *Ibid.*, p. 197—199.

[111] Ov., *Fast.*, IV, 619—620.

[112] Albricius, *de Deorum imag.* VI.

[113] V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, 1894, p. 276.

[114] R. Schilling, *The Roman Religion*, in *Historia Religionum*, I, Leiden, 1970, p. 447.

mès / Mercure s'inscrit en ligne droite dans la propagande d'Auguste qu'il ne sert peut-être consciemment pas mais néanmoins illustre : « The subject matter itself, however treated those religious observances that had come down from a forgotten past and which it was Augustus' aim to emphasize as so important a strand in the whoken thread of the eternal life of Rome — was peculiarly in line with the emperor's purpose, while the fact that the present form of the Roman calendar was done to his adoptive father might give additional appropriateness to it as work devoted to his ends »[115].

Ovide nous permet donc de comprendre, selon un enchaînement historique fondé sur les réalités socio-économiques, le passage qui s'est opéré de l'Hermès des *Métamorphoses* au Mercure des *Fastes*, et ainsi l'identification possible avec Auguste.

Mai 1984

Université Ben-Gourion
Beer — Sheva

[115] K. Allen, *The Fasti of Ovid and the Augustan Propaganda*, A. J. Ph., 1922, p. 251.